Gereformeerd Theologisch Tijdschrift.
Redactie-Adres: Dr. T. HOEKSTRA te Kampen.
Aflevering 3. Juli 1917.



Voor de dooden gedoopt.

Een voorbeeld van exegese naar de analogia fidei

door

Dr. V. HEPP te Watergraafsmeer.

Met bijzonder genoegen nam ik kennis van de critiek op mijn referaat over: „De beteekenls der analogia fidei voor de exegese", in dit tijdschrift geoefend door Dr. J. G. Ubbink en Prof. L. Lindeboom. Vooral de zakelijke, heldere, rijk geargumenteerde artikelen van den laatste bieden mij een welkome aanleiding om dieper op de quaestie in te gaan. Zeker rees bij meerderen dan mij spijtgevoel op, dat Prof. Lindeboom ons geen grooter getal van soortgelijke pennevruchten liet inoogsten. Laat ons hopen, dat deze artikelen nog een belofte in zich dragen voor de toekomst. Reeds mag het met dank worden geconstateerd, dat het in des hoogleeraars voornemen ligt dit onderwerp, nadat van mijn zijde repliek zal zijn uitgebracht, in volle breedte uit te werken. En spreekt mijn hooggeleerde criticus als zijn meening uit, dat de discussie over deze zeer gewichtige zaak dan alleen doeltreffend zal kunnen zijn, als men zich van weerszijden „onthoude(n) van groote uitspraken en alleen door goede gronden en heldere bewijsvoering de juistheid van zijn gevoelen trachte(n) aan te toonen en den andersdenkende te overtuigen", hij gelieve van mij de verzekering aan te nemen, dat geen andere bedoeling bij mij voorzit.

Intusschen deed men mij het verzoek om de hoofd-

gedachten van mijn referaat eens met een voorbeeld toe te lichten. Men zou willen weten, hoe er in de practijk mee geopereerd moet worden. Dit verzoek — ik wil het niet ontkennen — heeft voor mij veel aantrekkelijks. Des te liever voldoe ik er daarom aan. Zullen beschouwingen meer dan speculatieve waarde bezitten, dan dient haar bruikbaarheid in de practijk te blijken. En nu leek het mij eigenaardiger dit voorbeeld niet eerst bij te brengen in de afzonderlijke uitgave van mijn referaat, maar het vooraf in dit tijdschrift te publiceeren. Ik koester daarbij de hoop, dat men zijn opmerkingen ook daarover mij niet zal onthouden. Zoo kan ik alle bedenkingen tegelijk onder de oogen zien en daarop antwoorden.[1])

Eigenlijk zou iedere tekst der Schrift mij als voorbeeld kunnen dienen. Indien hij toch op de juiste wijze wordt geexegetiseerd, zal de analogia fidei daarop haar invloed doen gelden. Want dit uitlegkundig beginsel kan nergens uitgeschakeld. Toch is elke tekst ter demonstratie niet even geschikt. Levert de verklaring van een Schriftuurplaats geen moeielijkheden op, zoo past men de analogia fidei toe zonder dat men het weet. Ze is als een zuurdeesem in de exegese verscholen. En wie kan in een baksel nauwkeurig zuurdeeg en meel onderscheiden? Anders echter wordt het, wanneer men bij de exegese voor conflicten wordt geplaatst. Wanneer b.v. de analogia fidei en de letterlijke verklaring elkander schijnen uit te sluiten. Dan *ziet* men de exegetische beginselen als het ware werken. Dan toonen zij zich in hun volle kracht. Daarom koos ik als voorbeeld 1 Cor. 15 : 29. Misschien heeft geen enkele tekst den exegeten aller eeuwen zooveel hoofdbrekens gekost als deze! Men behoeft de *Curae philologicae et criticae* van Wolf op deze plaats slechts op te slaan om een vage idee te krijgen van den denkarbeid, welke tot op dien tijd door theologen van alle richtingen er aan besteed

---

[1]) Alleen verzoek ik vriendelijk mij zijn critiek per brief te willen toezenden. Ik zou de bedoelde uitgave in dezen zomer willen gereedmaken en kan daarom op gepubliceerde critiek niet wachten.

was en de nieuwste commentaren leeren, hoe ook de tegenwoordige exegese hierover nog niet tot rust is gekomen. Vanzelf is dan ook de pretentie mij vreemd een verklaring aan de hand te doen, waarvan ik mij vlei, dat zij de meesten bevredigen zal. Ik stel mij in dit artikel niet de oplossing van dit uitlegkundig raadsel ten doel, maar alleen demonstratie van de werking van het analogia-fidei-principe. Men houde dit wel in het oog. Natuurlijk verhindert dit niet te laten uitkomen in welke richting naar mijn beschouwing de oplossing moet worden gezocht. En wanneer mijn gevoelen hier en daar bijval vindt, zal dit mij verheugen. Wij staan hier voor een tekst, die blijkens de vragenbussen in verschillende kerkelijke bladen gedurig weer de aandacht ook van eenvoudige gemeenteleden trekt. Daarom mogen de pogingen om tot een applausibel resultaat te komen, niet opgegeven. Maar dit is op het oogenblik voor mij geen hoofdzaak.

Met dit voorbeeld dan zal ik op grond van mijn referaat inzonderheid de volgende punten hebben te belichten: dat de verklaring naar de analogia fidei in de eerste plaats een negatieve uitspraak doet hooren, beslist, hoe een tekst *niet* mag worden verstaan; dat zij daarbij deductief te werk gaat; dat zij een tekst niet met andere vergelijkt — wat zij aan de analogia contextus overlaat — maar naar het geheel der Schriftgedachten beoordeelt: dat zij niet te identificeeren is met de analogia dogmatis. Vooraf echter een opmerking. De gewone handboeken over Hermeneutiek, waarin de analytische opvatting der exegese wordt gehuldigd o. a. de (overigens niet onverdienstelijke, schoon in vele opzichten verouderde) *Hermeneutiek voor de Schriften des Nieuwen Verbonds* van prof. Doedes zouden den indruk kunnen vestigen, alsof de exegeet zijn arbeid schier automatisch kan verrichten, steeds een vast lijstje heeft af te werken, de eene verklaring in onberispelijke volgorde op de andere kan laten volgen. Op dat standpunt zou men precies moeten kunnen aanwijzen: hier begint de interpretatio secundum analogiam contextus, en thans komt woord-, grammatische, historische, litteratuurvormelijke verklaring aan de beurt. Dit nu kan niet

verlangd. In de werkelijkheid is de exegese veel gecompliceerder. Zij doorloopt telkens drie stadiën, een synthetische, een analytische om weer met een synthetische te eindigen. Alleen in de tweede, welke dient om het synthetisch gewonnene te reflecteeren, controleeren en consolideeren, vallen de grenzen tusschen de eene en de andere interpretatie met meerdere of mindere nauwkeurigheid te bepalen. Maar in de eerste en de laatste niet. Daarin past men alle verklaringen in synthese, tegelijk toe. Moeielijk kan men daarbij een bepaalde volgorde aangeven. De exegeet komt met een gedachte van de Schrift tot de Schrift en het Schriftdeel, hij neemt het verband van een tekst in zich op en maakt tevens als vanzelf gebruik van zijn wetenschappelijk litterair en historisch apparaat. Zóó ontstaat zijn opvatting omtrent zekere Schriftuurplaats. Doch *logisch* — en daarop komt het aan — gaat de interpretatie naar de analogia fidei voorop. Zij geniet de prioriteit. Zij geeft den toon aan. Dit wensch ik te adstrueeren.

De verklaring van 1 Cor. 15 : 29, welke zich aan ieder het eerst opdringt, is deze, dat in de apostolische eeuw de levenden zich soms voor de dooden lieten doopen en dat Paulus daaraan een argument te meer voor de waarachtigheid van het geloof aan de opstanding des vleesches ontleent. Ook exegeten, die ten slotte tot een geheel afwijkende uitlegging kwamen, z. a. Godet, geven gaarne toe, dat dit toch de meest voor de hand liggende is. In dit vijftiende hoofdstuk van den eersten Corintherbrief wordt de waarheid der toekomstige opstanding verdedigd tegenover de dwaalleer. Totnogtoe putte de apostel alle bewijskracht uit de verrijzenis van Christus. Zijn betoog culmineerde in vs. 20 : Christus, opgewekt uit de dooden, is de eersteling der ontslapenen. Het *ἐπεί*, waarmee het 29ste vers begint, kondigt een nieuw argument aan. Gewoonlijk sluit *ἐπεί* zich aan bij het onmiddellijk voorafgaande, hier bij de hoofdgedachte, welke in het vorige vers — waarin gezegd wordt, dat eenmaal de Zoon zelf Zich onderwerpen zal *(ὑποταγήσεται)* aan Hem, die Hem alles onderworpen heeft, opdat God zij alles in allen — wel niet

woordelijk wordt uitgedrukt, maar juist in haar heerlijkste consequentie wordt uitgewerkt. Dat nieuwe argument vindt Paulus in den doop, niet in den doop in het algemeen, maar in een doop, hier nader omschreven. Die doop verliest zijn beteekenis, wordt een ongerijmdheid, indien er geen opstanding der dooden te wachten staat. In dit verband dient *τί ποιήσουσιν* zich aan, niet als een gewoon, maar als een *logisch futurum*: wat zullen zij beginnen, welke gedragslijn zullen zij volgen, die zulk een doop aan zich laten voltrekken? Onderstelt eens, dat de loochenaars der opstanding gelijk hadden! Zouden die gedoopten dan niet verstandig handelen dezen doop hoe eer hoe liever openlijk af te zweren? Wat zij voor godvruchtig hielden moet thans door hen wel als stuitend wangeloof losgelaten. En wat voor een doop bedoelt Paulus hier? Neemt men *ὑπέρ* in den gebruikelijken zin van: *ten gunste van*, dan wordt hier gesproken van een doop voor gestorvenen. Voorts eischt het artikel voor *βαπτιζόμενοι* en voor *νεκρῶν* dien doop tot bepaalde gevallen te beperken. Men had daarbij niet *alle* dooden op het oog, evenmin als *alle* christenen zich dat sacrament lieten toedienen. Een categorie van personen, die voor de oorspronkelijke lezers van dezen brief geen strengere aanduiding behoeft, liet zich doopen voor met name aangewezen ontslapenen. In het tweede lid van dit vers wordt door een parallel-vraag deze gedachte nog versterkt. De apostel breidt zijn betoog uit. Hij blijft niet bij de opstanding dier enkele gestorvenen staan, maar denkt aan de opstanding in het gemeen. „Indien in het geheel *(ὅλως)* dooden (zonder artikel!) niet worden opgewekt, wat laten zij zich nog voor hen (n.l. voor die dooden[1]) doopen?" Nog eenmaal: wie eenvoudig weg, ongekunsteld onzen tekst leest, kan in het eerst het denkbeeld, dat het jonge christendom een doop voor gestorvenen heeft gekend, niet van zich zetten.

Onder de exegeten zijn er, die dat denkbeeld ook tot het

---

[1]) Bijna algemeen wordt m. i. terecht aande lezing *ὑπὲρ αὐτῶν* de voorkeur gegeven boven die van den Receptus *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*.

einde willen vasthouden. Zij stellen het zich aldus voor. Iemand stierf in het geloof, doch ongedoopt. Dan bood een, die hem van nabij gekend had, meestentijds een van de verwanten, zich aan om zich, hoewel hij zelf reeds dat sacrament had ontvangen, voor den overledene te laten doopen. Hij werd daartoe gedreven door de meening, dat de gestorvene anders de zaligheid of tenminste de zalige opstanding zou moeten derven. Of zooals Ambrosiaster[1]) het uitdrukt; timentes ne aut male aut non resurgeret, qui baptizatus non fuerat. Zoo werd er aan den doop een sterke magische kracht toegekend. Het ex opere operato in optima (of liever: pessima) forma! Men dacht daarvoor steun te vinden bij de kerkvaders. Niet, dat deze van zulk een gebruik in de eerste christengemeenten ook maar eenige melding maken. Maar wel verhalen Epiphanius, Chrysostomus e. a.. hoe zulk een plaatsvervangende doop in later tijd bij haeretici als de Cerinthianen, Marcionieten en Montanisten werkelijk werd bediend.[2]) Op grond daarvan neemt men aan, dat deze gewoonte oorspronkelijk over heel de christenheid verbreid was. Tegenwoordig brengt men dezen vicariaatsdoop, zooals men dien noemt, vooral in verband met de heidensche mysteriën.[3]) Daaraan zou hij eigenlijk zijn ontstaan hebben

---

[1]) De auteur van de belangrijke *Commentaria in XIII epistolas beati Pauli*, langen tijd met den kerkvader Ambrosius vereenzelvigd.

[2]) Cf. de commentaren van Heinrici, Lietzmann, J. Weiss, Schmiedel, Bousset, Bachmann.

[3]) De Religionsgeschichtler hebben zich met voorliefde op de studie der mysteriën-religies geworpen. Zij koesteren de verwachting daaruit voor een voornaam deel het bijzondere in het christendom te kunnen verklaren. Al staan wij hierin lijnrecht tegen hen over, toch kan het niet worden ontkend, dat het mysterie-wezen bij het begin onzer jaartelling in de Grieksch-Romeinsche wereld zeer populair was en als vertegenwoordigend een interessant stuk cultuurachtergrond van het Nieuwe Testament ook van onze zijde nauwgezet onderzoek verdient. Wij houden het volstrekt niet voor uitgesloten, dat soms een verrassend licht, zij het misschien ook door antithese ontstoken, zal opgaan. Uit de rijke litteratuur noemen wij G. Anrich: „Das antike Mysterienwesen in seinem Einflusse auf das Christentum" 1894, G. Wobbermin, „Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der

te danken. „Wie in heidnischen Mysterien-Religionen die Lebenden sich für Tote den Weihungen unterzogen, damit diese ihnen im Jenseits zugute kämen, so machte man es hier mit der Taufe"[1]) Paulus vond dit gebruik in de gemeente en verbood het niet, maar werkte het veeleer in de hand, omdat het geheel strookte met zijn geaccentueerde sacramentsbeschouwing. Eerst gold de doop slechts als symbool en zag men in het avondmaal niet anders dan een liefdemaal. Maar Paulus sloeg nieuwe banen in. „In de Paulinische Theologie — aldus Dr. Toxopeüs[2]) — hebben ze een sacramenteel karakter gekregen — en die Paulinische theologie is voor een groot deel alleen te begrijpen uit de Grieksche mysteriën en Oosterschen cultus. (B. v. de Eleusinische, de Isis- en Mithra-dienst). Toen het Paulinische Christendom meer en meer los werd van het Jodendom, had het natuurlijk behoefte aan nieuwe „kultische Ausdrucksformen"; wat wonder dat het zich met het oog daarop wendde tot zijn heidensche omgeving?" Dr. De Zwaan wendt het weer over een anderen boeg. Hij wil, dat nader onderzoek zal worden gedaan naar den oorsprong van de gebeden en liturgieën ten behoeve der afgestorvenen, welke reeds de oude Grieksche kerk kent en houdt het voor mogelijk, dat dit leiden zal tot ontsluiering van het raadselachtige „voor de dooden gedoopt worden". [3]) Aan al deze beschouwingen ligt de gedachte

---

Beeinflussung des Christentums durch das antike Mysterienwesen" 1896, W. Heitmüller, „Im Namen Jesu" 1903, O. Pfleiderer, „Die Entstehung des Christentums" 1907, R. Reitzenstein, „Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen" 1910, A. Jacoby, „Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum" 1910, G. P. Wetter, „Charis" 1913, „Phôs" 1915, „Die „Verherrlichung" im Johannesevangelium" 1914-'15, „Der Sohn Gottes" 1916.

[1]) W. Bousset in „Die Schriften des Neuen Testaments", herausg. Joh. Weiss 1908. Cf. ook H. Lietzmann „Die vier Hauptbriefe" 1910 en H. Weinel, „Bibl. Theologie des Neuen Testaments" 1913.

[2]) In Theol. Tijdschr. 1911 p. 287.

[3]) In „De beteekenis der histórische studie van het Oostersch-Grieksch Christendom", Haarlem 1912.

ten grondslag, dat hier sprake is van een *magischen doop.*[1]

Nu valt het op, hoe slechts betrekkelijk weinigen deze verklaring, welke toch de letter van den tekst vóór zich heeft, hebben aangedurfd. Alleen radicale geleerden verstoutten er zich toe.[2]) Anderen lacht zulk een letterlijke uitlegging wel toe. Maar zij wachten er zich voor die te aanvaarden. Wat belet hen? Bachmann oordeelt, dat het kerkelijk gevoel tegen het aannemen van zulk een plaatsvervangenden doop „prompt reagierte". Wij zeggen het liever anders. *De analogia fidei deed zich hier gelden.* Al het magische, al het werktuiglijke is aan de grondgedachte der Schrift ten eenenmale vreemd. Daarom werd deze exegese door de overgroote meerderheid en in elk geval door alle uitleggers van positieve richting verworpen. En wie nu nagaat, hoe men zich als heeft gepijnigd om een oplossing te vinden, hoe men den context en elk der woorden soms waar geweld heeft aangedaan om maar niet met de analogia fidei in strijd te komen, moet wel erkennen, dat dit hermeneutisch principe in de exegese domineert. Tevens blijkt hieruit, dat de beslissing van de analogia fidei een negatief karakter draagt. Zij spreekt slechts een veto uit. Zij wil *niet*, dat hier aan een magisch werkenden vicariaatsdoop zal worden gedacht. Maar waaraan dan *wel* moet worden gedacht, laat zij aan de interpretatie naar andere analogieën over. Ook kan hiermee verduidelijkt, dat zij den deductieven weg volgt. Zij gaat ervan uit, dat op grond van de Schrift aan de zaligheid of de zalige opstanding der dooden niets kan worden toe- of afgedaan, allerminst langs magischen weg en wanneer dan

---

[1]) Krachtig trekt hiertegen te velde Scheiner in zijn lezenswaard, maar weleens al te pathetisch artikel over „Die Taufe-heidnische Magie oder „christliches Gnadenmittel" in „Neue Kirchliche Zeitschrift" 1913.

[2]) De radicaalste exegeten gaan natuurlijk nog verder. Zij staan als naar gewoonte met hun radeermesje klaar. Zoo ontleent Steck aan dezen tekst een motief om den geheelen brief voor onecht te verklaren. Völter licht de pericoop vs. 24 tot 29 er uit, Baljon, in zijn dissertatie, wil de woorden ὑπὲρ τῶν νεκρῶν en ὑπὲρ αὐτῶν schrappen, terwijl Schmiedel ertoe neigt dit gansche vers, op het eerste woord na, te laten vervallen.

de exegese van een bepaalde plaats dat denkbeeld toch huldigen zou, trekt zij de conclusie, dat zulk een verklaring onherroepelijk moet worden geoordeeld. Nog een ander punt treedt hierbij naar voren. Slaat men de commentaren op, dan ziet men aanstonds, hoe de onderhavige uitlegging niet veroordeeld wordt op grond van een reeks andere teksten, hoe hier geen vergelijking gezocht wordt met andere schrift*deelen*, maar hoe men er van uitgaat, dat deze opvatting zich met de *grondgedachte* der Schrift niet verdraagt. De practijk leert, hoe deze exegese niet werd bestreden met enkele teksten, maar hoe geredeneerd werd van uit de geloofsfeer, waarin de Schrift als zoodanig inleidt en waar de magie en iedere gedachte, dat eenig doopseffect van den een op den ander, zelfs op een gestorvene, kan worden overgedragen streng blijft geweerd. Eindelijk kan men hieruit ook het verschil tusschen de analogia fidei en de analogia dogmatis afleiden. Men kant zich niet tegen den magischen vicariaatsdoop, omdat deze ingaat tegen eenige passage in een belijdenisschrift. Daarvan maakt, zoover mij bekend, geen uitlegger gewag.[1]) Maar omdat deze niet te rijmen is met het Schriftgeloof. Trouwens, velen, die in beginsel elk dogma vijandig zijn, gaan precies op dezelfde wijze te werk als zij, die een andere houding tegenover het dogma aannemen. De bedoelde exegese van onzen tekst doen ook zij in den ban, omdat zij niet past in het kader der Schriftgedachten.[2])

De analogia fidei oordeelt dus: zóó niet. Maar hoe dan

---

[1]) Krachtens haar beginsel verwisselt de Roomsche exegese de interpretatie naar de analogia fidei met die naar de anologia dogmatis, zoo dikwijls zij een tekst in relatie tot een kerkelijke uitspraak vindt. Een voorbeeld. Hoe wetenschappelijk „bijgewerkt" J. P. van Kasteren S. J. ook is, hij komt er toch in zijn „De Brief van den Apostel Judas" 1916 eerlijk voor uit, dat de meening, als zou Judas de eigen broeder van Jezus zijn geweest, voor hem als absolute contrabande geldt. „Ze is n.l. in rechtstreekschen strijd met de Katholieke kerkleer omtrent de eeuwige maagdelijkheid van Maria" enz. p. 23.

[2]) Zelfs zij, die de Goddelijkheid der Schrift niet aanvaarden, verwerpen, onder toepassing van de verklaring naar de quintessens (referaat p. 364) meerendeels even stellig den magischen vicariaatsdoop.

wel? Van ouds heeft men een bemiddelingspoging aangewend om de boven gewraakte exegese en de sententie der analogia fidei met elkander te verzoenen. Men nam dan aan, dat de magische vicariaatsdoop te Corinthe en elders inderdaad bestond, maar dat Paulus er allerminst zijn sanctie aan gaf. Hij gebruikt hem hier alleen als een gelegenheidsargument. Op zich zelf had dit bewijs voor de opstanding wel geen waarde, maar op de lezers van zijn brief zou het zijn uitwerking niet missen. Aldus reeds de vermeende Ambrosius. „Exemplo hoc non factum illorum probat, sed fidem fixam in resurrectione ostendit." Scaliger[1]) beredeneerde het in deze voege. Paulus schrijft aan de Thessalonicensen (2 Th. 2 : 7), dat de verborgenheid der ongerechtigheid zich reeds doet gelden. Maar nu is er tweeërlei zondemysterie. Tegen het eene protesteert hij uitdrukkelijk z. a. tegen de bloedschande, over het andere zwijgt hij z. a. over de bigamie, welke hij alleen als een onoverkomelijk bezwaar om tot ambtsdrager te worden verkozen qualificeert. Tot de laatste categorie behoort z. i. nu ook deze plaatsvervangende doop. Kling meent, dat Paulus mede met daarop doelend, den Corinthiërs verwijt vleeschelijk *(σαρκικοί)* te zijn (3 : 3). Maar dank zij de bestrijding van hem en zijn medeapostelen zou deze gewoonte weldra geheel zijn uitgebannen en slechts herberg gevonden hebben bij de secten. Clemen[2]) zoekt het weer op andere manier geloofwaardig te maken. Als Paulus in 1 Thess. 5 : 7 zegt, dat wie dronken zijn des nachts dronken zijn, prijst hij daarmee toch de nachtelijke dronkenschap niet aan. Evenmin ook hier den magischen doop voor de dooden. Interessant is vooral het standpunt, dat Heinrici[3]) inneemt. Hij schuift hierbij den persoon van Apollos naar voren. Dezen teekent hij als een man, die zijn wereld kent. Sterker dan Paulus

---

[1]) Critici sacri op 1 Cor. 15 : 29.

[2]) Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments 1909.

[3]) In zijn afzonderlijke verklaring van den eersten Corintherbrief, Berlin 1880 wel te onderscheiden van die, welke in Meyer's Kommentar, 8e Auflage, werd opgenomen.

zou Apollos den invloed van den tijdgeest hebben ondergaan en een zekere synthese-richting hebben ingeslagen.[1]) Bij een gemeente als die van Corinthe, gelegen in het brandpunt der toenmalige cultuur, moest hij hierin gereede aansluiting vinden. Dit bijgeloovig doopsgebruik moet op zijn debet geschreven. Maar daarom durfde Paulus er ook niet kras tegen ingaan. Hij nam zich voor er bij zijn bezoek aan de gemeente (11 : 34) mondeling over te handelen. Deze „Vermittlungs"-exegese nu vereenigde stellig de meeste aanhangers achter zich. Aan de namen Anselmus, Erasmus, Calixtus, Grotius, à Marck, Rückert, de Wette, Maier, Neander, Grimm, Reuss, Edwards, Schnedermann, Feine, Schlatter, Holsten waren nog vele andere toe te voegen. Toch gaf meer dan een hunner eigener beweging toe, dat Paulus' argument in dezen tekst niet bepaald krachtig kan worden genoemd. Laat men zich toch eens indenken, welk een figuur Paulus moest slaan als hij straks dezen vicariaats-doop veroordeelde! Wat bleef er dan van zijn bewijs over? Moest hij, al wil men niet zoover gaan hem in dit geval van een „kleine Jesuiterei" te betichten,[2]) door zulk een wijze van argumenteeren zijn positie niet schaden? Mag men den apostel voor zóó onnoozel houden, dat hij niet inzag, hoe een hoogstens tijdelijk succes daartegen niet opwoog? Gezwegen nu nog over de vraag of, op den keper beschouwd, de onfeilbare inspiratie der Schrift hierdoor niet in het gedrang moet komen. Daarenboven, de bezwaren, door Calvijn reeds tegen deze voorstelling ingebracht, zijn nog heden van kracht. Hij acht het niet aannemelijk, dat zij, die de opstanding loochenden, met dit doopsgebruik zouden hebben

---

[1]) „Mit höher Rednergabe ausgerüstet, verband er die Verkündigung des Evangeliums mit neuen, der alexandrinischen Weisheit entlehnten Gesichtspunkten, die den Korinthiern aus den Sprachgebrauch der Mysterien und Kultvereine vertraut waren. Er erhöhte ferner die Bedeutung der Taufe, deren Vollziehung er zu einem Hauptstück seiner Thätigkeit machte, um ihren sacramentalen Charakter durch erhöhte Feierlichkeit zu sichern." p. 44.

[2]) Cf. Scheiner in zijn aangehaald artikel p. 163.

ingestemd. Veeleer zouden zij Paulus voor de voeten kunnen werpen, dat hij beter deed dit oudwijfsch bijgeloof (anili superstitione) uit te roeien dan het als overtuigingsmiddel te bezigen. Eindelijk komt het hem irrationeel voor, dat de apostel wel veel kleinere gebreken als het met ongedekt hoofd verschijnen van de vrouwen zou hebben gegispt, maar zulk een gruwelijke ontheiliging van den doop (foeda baptismi profanatione) niet. Al wat men ter rechtvaardiging van deze exegese heeft willen aanvoeren, bevredigt niet. De mise en scène van Heinrici is als trouvaille niet onaardig. Maar zij kan ternauwernood aanspraak maken op den naam van wetenschappelijke hypothese. Zij berust op reine phantasie.

Zoo zijn wij dan nog geen schrede gevorderd. Ook een nadere bestudeering van de analogia *contextus* kan hier geen uitkomst brengen. Heeft men daarbij niet alleen te letten op het onmiddellijke verband, maar ook op de gelijkluidende, pararelle en schijnbaar tegenstrijdige plaatsen,[1]) dit levert hier slechts een pover resultaat. Het verband wijst alleen uit, dat in onzen tekst de waarachtigheid van de opstanding moet worden betoogd. En aan teksten, waarin de doop in eenige beteekenis wordt gesteld met de dooden, ontbreekt het ten eenenmale. In Rom. 6 : 3 en 4 wordt wel gesproken van een doop in den dood, maar daar wordt gehandeld over den dood van Christus.

Niets anders schijnt er alzoo over te blijven dan te onderzoeken of de moeilijkheden niet door een andere *woordverklaring* uit den weg zijn te ruimen.[2]) En waarlijk, men heeft

---

[1]) Referaat p. 359.

[2]) Terloops zij nog gewag gemaakt van sommiger proef met een andere woord*verbinding*. Hofmann berijdt hiermee weer zijn stokpaardje. Hij laat *ὑ. τ. ν.* niet afhangen van *βαπτ.*, maar van *ποιήσουσι* en voegt *ὑπὲρ αὐτῶν* bij vs. 30. Zoo verbreekt men niet alleen het parallellisme, maar men verkrijgt ook geen draaglijken zin. Bachmann (naar het mij wil voorkomen niet de sterkste onder Zahn's medewerkers) beweegt zich op gelijke lijn. Ook hij verbindt *ὑ.τ.ν.* met *ποιησ.*, maar koppelt *ὑ.ἀ.* aan *βαπτίζονται*, zoodat hij toch weer voor het raadsel van den doop voor de dooden komt te staan.

hierop al zijn vernuft gespitst. Men legde elk woord onder den microscoop. Men maakt jacht op alle mogelijke beteekenissen. Deze pogingen, van hoevelerlei schakeering ook, laten zich in drieën rubriceeren. De een zoekt de ontraadseling hoofdzakelijk in een minder gewone verklaring van *βαπτιζόμενοι*, terwijl de ander het meer van *ὑπέρ*, een derde van *τῶν νεκρῶν* verwacht. [1])

Wat dan de eerste betreft. Veilig kan pro memorie uitgetrokken de opvatting van B e z a, die „doopen" vervangt door „wasschen" en vertaalt: Aliqui quid facient qui ablutione utuntur super mortuis? Is het reeds onwaarschijnlijk, dat *βαπτ.*, absoluut als het hier staat, iets anders dan de Christelijke term voor doopen zou zijn, welke kronkelpaden moeten niet bewandeld om van een wassching te geraken tot de opstanding ten jongste dage? Meer aantrekkelijks heeft het den doop hier als den lijdens- of bloeddoop te verstaan. Deze beschouwing, o. a. gedeeld door L i g h t f o o t, v. H e n g e l en H o e k s t r a [2]) vond haar talentvolste verdediger in G o d e t. Hij onderstelt, dat de beeldspraak van Christus, waarbij Hij Zijn lijden een doop noemde (Mk. 10 : 38, Lk. 12 : 50), in de kerk tot een vaste terminologie is geworden. In onzen tekst zou dan te lezen zijn, dat sommigen het martelaarschap begeerden voor de dooden, d. i. om met de dooden vereenigd te worden. Doch ook hier rijzen bezwaren. *Paulus* spreekt nergens van het lijden of het martelaarschap als van een doop. Zulks mocht toch stellig verwacht, indien men werkelijk algemeen gewoon was van het lijden als van een doop te spreken. Voorts, de eigenlijke martelaarstijd moest nog aanbreken. Totnogtoe was er slechts sprake geweest van kleine plaatselijke vervolgingen. Ook kan men niet zonder willekeur *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* uitleggen als „om met de dooden vereenigd te worden." Ten slotte. Paulus zou dan het tegenovergestelde hebben gezegd van wat hij zeggen wilde. Hij bedoelde immers de *opstanding uit de dooden*

---

[1]) Het behoeft wel niet opgemerkt, dat in dit overzicht slechts de voornaamste verklaringen kunnen worden opgenomen.

[2]) In Theol. Tijdschrift 1890 cf. Toxopeüs in aangehaald artikel.

boven allen twijfel te verheffen? En hij zou hier als doel van de lijdensdoop hebben opgegeven het *treden in den dood*! Er valt geen reden te bedenken, waarom hij zich zoo duister zou hebben uitgedrukt.

Anderen hebben ὑπέρ het geheim willen ontwringen. Luther, Ewald e. a. dachten aan een doop *boven* de graven der martelaren. Maar deze beteekenis kan ὑπερ nooit hebben. Volgens Cremer duidt dit woord een beweeggrond aan. De dooden n.l. in zoover zij zullen opstaan, geven levenden aanleiding om zich te laten doopen. Moest echter niet een geheel ander motief hen leiden tot den doop? Hoe kan dat ooit de eigenlijke drijfveer zijn geweest? Spanheim e. a. opperden, dat het voorbeeld der martelaren de levenden, die van hun sterven getuige waren, gedrongen zal hebben zich aan Christus gewonnen te geven en te laten doopen. Maar met welk recht worden dooden en martelaren hier vereenzelvigd en waar blijft het bewijs voor de waarachtigheid der opstanding, waarom het hier toch te doen is? Olshausen e. a. maken ὑπέρ geheel synoniem met ἀντί. Levenden zouden zich hebben laten doopen om de opengevallen plaatsen der dooden aan te vullen. Echter mag het onderscheid tusschen ὑπέρ, *ter wille van, ten gunste van, ten behoeve van,* en ἀντί *in plaats van* niet uitgewischt. Ook is hierbij weer het verband met de opstanding des vleesches weinig doorzichtig. Want dat de parousie niet te wachten is vóór een zeker πλήρωμα van gedoopten is toegebracht, moet toch al te zonderling geacht. Of de papyri misschien niet een nieuwe beteekenis van ὑπέρ aan de hand doen? Moulton en Milligan[1]) citeeren een plaats waar deze praepositie „in memoriam" moet beduiden. En zij teekenen aan: „Such a use might be quoted for 1 Cor. XV, 29". Maar zouden wij

---

[1]) Lexial Notes from the Papyri. Expositor Dec. 1912. Cf. ook A. Louter. *A Pocket Lexicon to the Greek New Testament.* Oxford 1916. Mag ik eens de aandacht op dit handige, treffelijke boekske vestigen? Men vindt hier de resultaten van het koinè-onderzoek, totnogtoe verkregen, in kort bestek bijeen. In menig opzicht staat het m. i. boven Preuschen. Wel hakt Souter weleens al te vlug den knoop door. Maar aan dit euvel lijden thans vele Nieuw-Testamentici.

hiermee wel gevorderd zijn? Of sommigen zich lieten doopen ter gedachtenis aan gestorven verwanten of vrienden, wat bewijst dit op zichzelf voor de opstanding? [1])

Nu iets over den derden term: de dooden. Ook hierop richtte zich de scherpzinnigheid der exegeten. Chrysostomus en andere uitleggers der Oude Grieksche kerk zagen in *τῶν νεκρῶν* slechts een andere uitdrukking voor *τῶν ςωμάτων* n.l. van de gedoopten zelf. Men zou den doop hebben begeerd ten behoeve van zijn eigen lichaam, opdat dit eenmaal verrijzen zou. Ook nieuweren volgen dit spoor. Om van Castalio[2]) te zwijgen, ziet ook Bachmann er een Breviloquenz in voor: „voor zichzelf als de toekomstig dooden." Dit zou voorzeker een constructie zijn, welke in stroefheid nauwelijks haars gelijke heeft. Welke gedachte zullen daarbij die menschen hebben gekoesterd? Dat zij ongedoopt niet zouden verrijzen? Ook in dit geval zou Paulus een dwaling hebben gesanctioneerd. Of was het om in hun geloof, ook in dat aan de opstanding bevestigd te worden? Maar deze bedoeling moet in *ieder* Christen verondersteld. En hier wordt juist een bepaalde categorie (*οἱ βαπτιζόμενοι*) gewezen. Al even onaannemelijk is de exegese van Calvijn, Bengel e. a., die hier aan bijna dooden, stervenden, clinici denken, die zich in alle haast lieten doopen om den troost der opstanding niet te missen. Het woord „dooden" verzet zich tegen zulk een „Umdeutung". Niet beter staat het met de uitlegging, welke *τῶν νεκρῶν* als een „Plural der Kategorie" noemt en alleen op Christus betrekt. Men zou zich hebben laten doopen voor, in, tot den dood van Christus. Terecht werd daartegen reeds door Kling ingebracht, dat hier dan *εἰς* in plaats van *ὑπέρ* zou zijn gebezigd. En om nu nog even de eigenaardige ver-

---

[1]) Hier konden nog aan toegevoegd zij, die *ὑ. τ. ν.* als elliptische uitdrukking opvatten. B.v. voor: in het geloof aan, in de verwachting van, om sterker verzekerd te worden van, ter bespoediging van de opstanding der dooden. Op die manier evenwel kan men alles verklaren! Zoo zet men de deur voor eigendunkelijke uitlegging wijd open. Een ellips dient door analogieën gerechtvaardigd.

[2]) In de Critici sacri.

klaring van Scheiner [1]) te vermelden. Deze maakt onderscheid tusschen dooden, die weer opgewekt worden (*κοιμηθέντες, κεκοιμημένοι*) en dooden, die naar sommiger leer niet opstaan, absoluut dooden (*νεκροί*). De redeneering van den apostel zou deze zijn: indien er geen opstanding is, dan begaan zij, die zich doopen laten een dwaasheid; dan laten zij zich voor de dooden doopen, om in den dood te blijven. Maar zoo doet men de terminologie van de Schrift geweld aan. Nergens beteekent *νεκροί* „absoluut dooden". Reeds het tweede lid van onzen tekst zou een stuitend pleonasme inhouden! Men zou moeten omschrijven: „indien dooden, die niet zullen opstaan, in het geheel niet opgewekt worden" enz.

Er behoort moed toe uit al deze verklaringen een keuze te doen. Geen enkele, welke niet door ernstige bezwaren gedrukt wordt! En nu bestaat er wel een gewoonte om de exegese, die relatief het meest bevredigt, voor de ware te houden. Maar mag een wetenschappelijk man daaraan meedoen? Heeft hij zich dan niet veel liever te onthouden en het non liquet uit te spreken? Tegen hen, die van het non liquet een stelsel maken moet men zich te weer stellen. Maar dat sluit niet uit, dat men meermalen met een non liquet eindigen zal. Kon de exegese van een magischen vicariaatsdoop, die door Paulus niet zou zijn goedgekeurd, maar waarop hij toch het geloof aan de opstanding wil grondvesten, onder geen beding aanvaard, al verzekert Schnedermann ook: „So versteht jetzt exegetische Gewissenhaftigkeit zumeist die Worte; doch ist die Erörtering noch nicht geschlossen," dat tornen aan, dat wringen van de woorden mag ook niet gebillijkt. Inzonderheid de *synthetische exegese* verzet er zich tegen.

Het is een noodzakelijke eigenschap van de synthetische exegese, dat zij zich zoo nauw mogelijk aansluit bij de letterlijke, de ongedwongen, de natuurlijke beteekenis der woorden. Is er hier misschien geen oplossing te vinden, die de letterlijke beteekenis handhaaft en zich toch met de analogia fidei zeer wel laat rijmen? Immers, in een non liquet kan men

---

[1]) A. w. p. 165.

tijdelijk rust vinden, maar niet blijvend. Het denken laat zich niet binden. *Heeft men wellicht de analogia fidei niet verkeerd toegepast?* Met de mogelijkheid daarvan moet altijd rekening gehouden.[1]) Daarom is herziening gedurig noodig. En wie nu ons betoog nauwlettend gevolgd heeft, zal het opgevallen zijn, dat wij, de historie volgend, een sprong hebben gemaakt. Van den *plaatsvervangenden* doop, waaraan de eerste verklaring van den tekst ons doet denken, gingen wij ongemerkt over tot den *magisch werkenden vicariaatsdoop*. Zou hier niet de fout kunnen schuilen? Is het niet denkbaar, dat levenden zich voor dooden lieten doopen, zonder dat er aan dien doop een magisch effect wordt toegeschreven? Wij zouden niet gaarne voorbarige conclusies trekken. Daarom schrijden wij liever vragenderwijs voort. Maar dit zal men toch toestemmen. De fout een magische beteekenis te geven aan wat oorspronkelijk geen magisch karakter droeg, kon heel licht insluipen. Al vroeg legde men een te nauwen band tusschen doop en zaligheid. Dat men onder invloed daarvan de letterlijke verklaring van *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* vanzelf schier opvatte als: ten behoeve van de zaligheid, de zalige opstanding, het tegenwoordig of toekomstig lot van de dooden, ligt voor de hand. Maar zoo *behoeven* deze woorden niet te worden uitgelegd. En tegen het aannemen van een doop voor gestorvenen, waaraan de magische idee, het opus operatum, volkomen vreemd is, die aan die dooden zelf niets toebrengt, noch voor het leven noch voor de toekomst, verheft zich — welke bedenkingen men er overigens tegen opwerpe — de analogia fidei niet.

Met de vraag of een verklaring in deze richting niet ver de voorkeur verdient boven de totnogtoe besprokene, zou ik mijn verhandeling kunnen besluiten. Gezonde, nuchtere exegese schijnt zulk een letterlijke opvatting te bepleiten, en ons te stellen voor een doop, die later in onbruik geraakte, waarvan de bijzonderheden en motieven thans onbekend, maar den Corinthiërs bekend waren en waarin het geloof

[1]) Referaat p. 352.

aan de opstanding helder uitblonk. Verder kunnen wij feitelijk niet gaan. Dan verlaat men den vasten bodem der gegevens voor het schuifelend oeverzand der gissingen. Toch heeft men er recht op, dat wij ons rekenschap geven of een motief voor zulk een doop zich opzichzelf denken laat. Anders toch zou men voor een oisieve quaestie worden gesteld. Ik wil in het volgende dus niet beweren, dat dit het motief *moet* of wel *zal* geweest zijn, maar alleen dat het dit *kan* geweest zijn. Ik spreek alleen over een der *mogelijkheden*, niet over *waarschijnlijkheid*, nog minder over *zekerheid*. Maar op zichzelf zou het zich aldus hebben kunnen toedragen. Iemand werd krank. Een christen bezocht hem, sprak hem van Jezus. De kranke geloofde. Gaarne zou hij worden gedoopt. Maar de gelegenheid liet het niet toe. Hij woonde op aanzienlijken afstand van een christelijke gemeente of ook was er in de nabijheid geen ambtsdrager, die de bevoegdheid bezat den doop uit te reiken. Hij voelt zijn einde naderen en zegt tot zijn vriend: „Ik word aanstonds ontbonden en zal dan bij Christus zijn. Maar de openlijke acte van inlijving in de zichtbare kerk heb ik gemist. Dit zal aan mijn zaligheid niet schaden, ik weet het. Toch heb ik er behoefte aan, dat de kerk op aarde mij als geloovige erkenne. Want ik ga wel heen, maar toch blijf ik geestelijk aan haar verbonden. Ik wacht op mijn hereeniging met haar bij de opstanding uit de dooden. Laat u daarom voor mij doopen." De vriend voldeed aan dat verzoek en onderging een plaatsvervangenden doop. Met opzet stelde ik dit wat plastisch voor, opdat men mij niet misversta. Bij zulk een motief heeft de gestorvene zelf geen voordeel van dien doop, toch geschiedt hij ter wille, ten gunste van hem en het geloof aan de opstanding spreekt er krachtig uit.

Maar moet het geen verwondering wekken, dat er slechts eenmaal in de Schrift van zulk een doop zou gesproken worden? Ziehier een wedervraag. Moest het dan niet veeleer verwondering wekken, dat de verschijning van Christus aan Jakobus, voor de kerk van zooveel hooger belang dan de doop voor de dooden, in geen der evangeliën, maar alleen

in een enkelen regel van ditzelfde 15de hoofdstuk uit 1 Cor. wordt verhaald?

Hoe kan dit doopsgebruik zoo spoedig zijn uitgesleten? Omdat de omstandigheden spoedig veranderen. Bij de verbreiding des Christendoms stond de gelegenheid om den doop te ontvangen voor ieder ten allen tijde open.

Was deze doop dan wel volledig? Wij willen ons niet te ver op dogmatisch gebied begeven. Maar vragen: was de doop bij één Christen uit de Joden wel volledig in onzen zin? De Jodenchristen had toch reeds de besnijdenis ontvangen tot een zegel der rechtvaardigheid des geloofs (Rom. 4 : 11)?

Doch genoeg. Het laatste woord hierover is gewis gesproken noch geschreven.

Dit zal echter, naar ik hoop, wel duidelijk geworden zijn, dat bij de exegese ten principale alles zich beweegt om de analogia fidei.





Eenheid in onze liturgie?

door

Ds. H. C. VAN DEN BRINK te Dieren.

Met warme belangstelling en grootendeels ook hartelijke instemming las ik in het jongste nummer van dit Tijdschrift onder bovenstaanden titel het artikel van collega Lindeboom. Daar ik het met hem gewenscht acht, dat op onze liturgie meer de aandacht worde gevestigd, en tevens hoop, dat door het ontsteken van licht en het geven van leiding allengs worde voorbereid een herziening en uitbreiding onzer liturgie langs kerkelijken weg, worde het mij veroorloofd enkele opmerkingen te maken en een paar vragen te stellen. Gemakshalve volg ik het stuk van Ds. C. Lindeboom op den voet.

Dat de dusgenaamde *voorzang* niet buiten den dienst mag geplaatst, ben ik geheel met den geachten Schrijver eens, en ik verblijd er mij over, dat dit reeds in vele kerken niet meer geschiedt, in sommige al gedurende vele jaren. Nu doet zich daarbij een verschil voor, waarop ook wel gelet mag worden. De Dienaar opent met *votum* en *zegengroet* en geeft den *voorzang* op. Na het zingen begint de „voorlezer". Twee vragen komen nu aan de orde. Ten eerste: wie zal zeggen, wat er gelezen wordt? Gewoonlijk doet dit de dominee. Maar dit heeft op mij altijd den onaangenamen indruk gemaakt, alsof de ouderling, die daar beneden hem staat, de „knecht" is, die op het bevel van zijn „heer" aan het werk gaat. Er is toch m. i. niets tegen, dat de broeder, die lezen zal, zelf mededeelt, wat hij met de gemeente wenscht te lezen? Doch dan de tweede vraag: op welke wijze zal hij dit aankondigen? Gemeenlijk geschiedt dit aldus: „de gemeente luistere met eerbied enz. naar het voorlezen van dat gedeelte van Gods Woord, dat we vinden in . . . . Doch lezen we vooraf de Wet des Heeren." Deze wijze van mededeeling heeft meestal het gevolg, dat een groot deel der gemeenteleden, voor

zoover zij althans een Bijbel voor zich hebben, zitten te zoeken naar of ook wel te lezen in het opgegeven hoofdstuk der Schrift, terwijl de Wet des Heeren (of de Geloofsbelijdenis) wordt uitgesproken, zoodat zij dus daaraan niet mededoen en er niets van genieten. Is het daarom niet aanbevelenswaardig, dat na Wet of Belijdenis het Schriftgedeelte wordt genoemd, dat gelezen zal worden? Terwijl het dan practisch weer beter is, dat dit door den „voorlezer" geschiedt. Anders zou de prediker ten tweede male zich van zijn zetel moeten verheffen, om te komen zeggen wat de dienstdoende broeder toch ook wel zeggen kan.

Wat het *votum* betreft, behoeft er m. i. geen variatie te wezen; het mag zelfs niet. Dit is immers in de liturgie onzer kerken vastgesteld en in de bekende Rutgers-editie letterlijk aangegeven. Ligt het niet op den weg der kerkeraden, en zoo noodig, ook der kerkvisitatores, er naarstig op toe te zien, dat de dienaar des Woords niet van de officiëele liturgie afwijkt?

Voor den *zegengroet* is geen formule aangegeven. Die is ook niet verplichtend. Dewijl hij echter ongetwijfeld in al onze kerken in gebruik is, komt het mij wel gewenscht voor, dat de kerken den vorm liturgisch vastleggen. Hieronder wil ik daaromtrent een vraag doen.

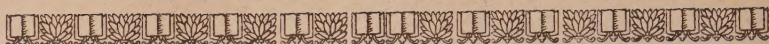
Thans iets over het *voor-* en *nagebed*. Ds. Lindeboom bepleit hier het afwijken van de historische lijn, wat mij van hem, een man van historischen zin, wel eenigszins teleurstelt. Doch het verplaatsen van het gebed voor allen nood der christenheid naar het begin van den dienst is niet slechts een afwijken van de historische lijn, maar ook een wijzigen van de kerkelijke liturgie. En hiertoe mist m. i. een kerkedienaar het recht. Gelukkig gebruikt mijn geachte collega niet het argument, hetwelk ik meermalen hoorde aanvoeren voor een kort gebed na de preek, dat door een lang gebed de indruk van het Woord wordt weggenomen. Hij behoort niet tot die predikers, die na het amen der predikatie zeer onrustig en gejaagd worden, vliegensvlug een kort dankgebedje uitspreken en een klein versje, waarvan zij slechts

één regeltje kunnen lezen, tot slotzang opgeven, om de menschen toch maar zoo spoedig mogelijk de kerk uit te drijven. Hij acht het gevaar niet denkbeeldig, dat na een lange preek de aandacht der gemeente te zeer vermoeid is, om nog gedurende tien of vijftien minuten te kunnen meebidden. Wij gevoelen daar wel iets voor. Maar is het geneesmiddel hier niet erger dan de kwaal? Is dat gevaar niet op andere wijze te voorkomen? B.v. door de preek wat in te korten en erop te rekenen, dat nog de dienst der gebeden volgt. Ook behoeft dat „groote" gebed niet zoo heel lang te duren. Wel zijn de behoeften en belangen, welke bepleit moeten worden voor den Troon des Heeren, talrijk, maar ze behoeven toch niet steeds *alle* in den breede te worden blootgelegd. Er kan naar tijdsomstandigheden eenige afwisseling zijn. En vooral in het gebed, waarin immers inzonderheid soberheid sieraad is, kan met weinig woorden veel gezegd worden. In ieder geval, zoolang de liturgie ongewijzigd blijft — en wij begeeren op dit punt geen verandering — mag, naar het ons wil voorkomen, de verwisseling der gebeden niet geschieden. In het *voorgebed* een zegen te vragen voor de afwezigen lijkt mij uitnemend en is ook m. i. met den inhoud en de bedoeling van dit „korte" gebed niet in strijd. Dan is ook de gelegenheid, om de namen te noemen dergenen, die de voorbede of dankzegging der gemeente gevraagd hebben (een uitnemende gewoonte!), geschikter dan vóór het gebed na de preek.

Tenslotte — want ik mag, geachte redactie, van uw gastvrijheid geen misbruik maken — nog iets over *de ambtelijke zegening*, waarmede de samenkomst der gemeente wordt besloten. Ook daarover kan en mag, dunkt mij, geen verschil bestaan. De vorm is voorgeschreven en tevens zelfs de formule, waarmede ze wordt ingeleid („Verheft uwe harten tot God" enz.). En, naar ik meen, is er slechts één vorm: Num. 6 : 24—26. Voor een onderscheiding tusschen een hoogepriesterlijken en apostolischen, of Oud- en Nieuwtestamentischen *zegen* heb ik nog nooit een afdoenden grond gehoord of gelezen. Wat staat aan het slot van den tweeden Corinther brief is geen

vorm voor een *ambtelijke zegening*. Die hoort trouwens in een brief niet thuis. Die wordt *gelegd* op de vergaderde gemeente (Num. 6 : 27). In 2 Cor. 13 : 13 staat een *zegengroet*, gelijk zulk een groet gewoonlijk voorkomt aan het begin en aan het slot der zendbrieven. Daar ontvangt die groet zijn volsten, schoonsten, rijksten vorm. En daarom zou ik willen vragen: verdient het niet aanbeveling, om, zooals naar ik meen ook wel in de oude, Chr. Kerk geschiedde, en gelijk thans wel door enkele dienaars onzer kerken gedaan wordt, dien zegengroet van 2 Cor. 13 : 13 uit te spreken aan het begin van de vergadering der geloovigen? Wij hebben dan een zegengroet, letterlijk aan Gods Woord ontleend *met* de woorden „de gemeenschap des Heiligen Geestes", welker weglating reeds zoovele gemoederen ontroerd en ontsticht heeft.





RECENSIËN.

Het Nieuwe Testament. Nieuwe Vertaling. Tweede, herziene druk. 's-Gravenhage, J. N. VOORHOEVE, 1917.

Van de in 1877 bij de firma Voorhoeve verschenen nieuwe vertaling van het N. T. verscheen dezer dagen een tweede druk, die met alle reden een verbeterde mag heeten. Ten grondslag is thans gelegd de tekst van *Nestle*. Op allerlei plaatsen zijn veranderingen aangebracht. Jammer, dat nog niet meer is ingegrepen. Bij den tegenwoordigen stand der wetenschap kan εἰς Mt. 28 : 19 niet door *tot* worden vertaald. Zoo zou nog een en ander zijn te noemen. Intusschen, dat neemt niet weg, dat we ons verblijden, dat deze vertaling in verbeterden vorm verscheen. Daar ze zich eenerzijds nauw bij de Statenvertaling aansluit, andererzijds rekening houdt met nieuwere gegevens, op tal van plaatsen zeker een beteren tekst volgt, dan de Statenvertalers tot hun beschikking hadden, kan ze uitnemend dienen om verschillende teksten, die in onze gewone vertaling niet geheel duidelijk zijn, beter te doen verstaan. F. W. G.

De Schepping. Dagen Gods of dagen der menschen? door DANIEL.

De schrijver is blijkbaar van huis uit Gereformeerd, maar vond bij onze „voormannen" geen bevrediging, en zegt — op niet al te bescheiden toon — dat hij tot beter inzicht is gekomen. Dit bestaat dan allereerst hierin, dat de scheppingsdagen tijdperken zijn, en vooral ook in de hiermede in verband staande stelling, dat de aarde van Gen. 1 : 2 reeds een gebied was, waar de vorst der duisternis en des doods heerschte. Hierin meent hij dan de oplossing te vinden voor de vraag, waarom God den val van den mensch heeft toegelaten. Niet zonder bevreemding las ik de nogal gunstige recensie van dit geschrift in „De Christelijke Onderwijzer".

J. R.